

Stanisław Łojek (Kraków)

Założycielski projekt nowożytności, czyli o pochodzeniu ostatniego człowieka

I

Nietzsche był jednym z pierwszych myślicieli, którzy wyrażali przekonanie, iż obecny kryzys naszej cywilizacji jest wydarzeniem całkowicie bezprecedensowym oraz że ma w sobie coś ostatecznego – coś, co zmusza nas do przyjęcia radykalnych rozwiązań w celu jego przezwyciężenia. Taką ostatecznością wydaje się „śmierć Boga”, która, wedle diagnozy autora *Poza dobrem i złem*, oznacza odejście *ostatniego* z bogów, całkowite „odczarowanie” świata. Ale również ostatni człowiek, opisany w *To rzekł Zaratustra*¹, ucieleśnia typ człowieka, który nigdy wcześniej (a z pewnością nie przed „śmiercią Boga”) nie mógł się pojawić i który jest zarazem swoistym zwieńczeniem, kresem dotychczasowej historii. Należy przy tym pamiętać, że Nietzsche, również jako jeden z pierwszych, przestał mówić o postępie zachodniej cywilizacji i zaczął przedstawiać jej dzieje jako proces degeneracji i upadku. Ostatni człowiek jest więc, jego zdaniem, końcowym rezultatem tego procesu.

Tym, co wyróżnia ostatniego człowieka i czyni go w oczach Nietzschego rzeczywiście człowiekiem ostatnim, jest jego już nie tylko niezdolność, ale brak jakiegokolwiek pragnienia przekraczania siebie, stawania się kimś więcej, niż się

¹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 17–19.

jest. W odróżnieniu od ludzi wszystkich poprzednich epok, ostatni ludzie nie „przerzucają już strzał swej tęsknoty poza człowieka”. Jednakże nie odczuwają tego braku jako straty lub wyrzeczenia, ich obecny stan w pełni ich zadowala, są przekonani, że właśnie dzięki niemu mogą wreszcie z dumą i „mrużąc oczyma”, powiedzieć: „Wynaleźliśmy szczęście”. Szczęściem ostatniego człowieka, kresem jego aspiracji, jest bowiem możliwie długie i wygodne życie, możliwie wygodne przetrwanie. Ostatni człowiek jest w stanie cieszyć się takim szczęściem, gdyż jest... człowiekiem małym: „Ziemia zmaleje, a na niej będzie podrygiwał ostatni człowiek, który wszystko uczyni małym”. To właśnie małość ostatniego człowieka, która wszystko czyni małym – ponieważ nieuchronnie zabarwia jego spojrzenie na rzeczy i ludzi, każe mu oceniać wszystko i wszystkich ze swego niskiego punktu widzenia, sprowadzać wszystko i wszystkich do swego niskiego poziomu – dostarcza mu szczęścia specyficznego rodzaju: szczęścia przestawania na sobie z całkowicie czystym sumieniem, spokoju ducha uwolnionego od wszelkich „wyższych” aspiracji, od dręczącego poczucia, że powinienem być inny: lepszy, doskonalszy.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że kiedy Nietzscheński Zaratustra kończy swą mowę o ostatnim człowieku, przysłuchujący się jej lud, zgromadzony na targowisku, woła doń: „Daj nam tego ostatniego człowieka, Zaratustro! Uczyn z nas tych ostatnich ludzi!”. Tak więc okazuje się, iż sposób życia postaci, która dla Zaratustry jest „godnym największej wzdargy człowiekiem” (i o której mówi wyłącznie po to, by wzbudzić w innych ludziach tęsknotę do nadczłowieka), jest dla jego słuchaczy sposobem życia jak najbardziej udanym i godnym pożądaniam. Jeśli zatem ostatni człowiek rzeczywiście jest istotą, która zaludnia Ziemię w czasach końca historii, i jeśli rzeczywiście historia dobiegła kresu, to może to oznaczać, że oto spełniło się największe marzenie drwiących z Zaratustry (i z jego nadczłowieka) ludzi. W niniejszej pracy pragnę pokazać, iż było ono również największym marzeniem wielu z najbardziej wpływowych myślicieli, którzy współtworzyli projekt nowożytności²: projekt nowej nauki, nowej polityki, nowego społeczeństwa, nowej moralności i nowego człowieka. Ostatni człowiek jest, jak zamierzam argumentować, produktem tak upragnionego przez nich i zamierzonego postępu, który kulminuje w epoce nazywanej przez niektórych epoką końca dziejów.

² „Na podstawie tego doświadczenia, jakim było życie greckiego miasta, Platon i Arystoteles wypracowali swoje interpretacje ludzkiego życia, stanowiące wzór dla całej późniejszej filozofii. Ale interpretacje te powstały dopiero *po tym*, gdy zamknął się ów wielki okres greckiej polityki. Zupełnie inaczej ma się rzecz z nowożytną filozofią polityczną. Chciałoby się powiedzieć, że została ona wymyślona i stała się pożądana, zanim ją urzeczywistniono. Skowronek liberalizmu wyliciał o brzasku”. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994, s. 8–9.

II

Można oczywiście argumentować, że wszelkie tezy o końcu historii są z konieczności nieweryfikowalne (i przez to mało wiarygodne), ponieważ o ich prawdziwości mogą zdecydować dopiero przyszłe wydarzenia, których zasadniczo nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Zarzut ten traci jednakże swoją moc, kiedy rozmaite koncepcje kresu dziejów odczytujemy nie tyle jako definitywne twierdzenia o naszej przyszłości, co raczej jako diagnozy *obecnego* stanu rzeczy, który w zasadzie może jeszcze co prawda ulec znaczącej przemianie, lecz jednocześnie charakteryzuje się czymś, co czyni taką zmianę względnie – a dokładniej: w porównaniu ze wszystkimi wcześniejszymi czasami – mało prawdopodobną. Przy czym owo „coś”, co tak wyróżnia współczesność, należałoby określić (zgodnie z omawianym ujęciem) jako brak: brak czynnika czy też mechanizmu, który – przynajmniej do tej pory – „napędzał” dzieje, sprawiał, że żadna z poprzednich epok nie mogła się utrwalić i przekształcić w epokę ostatnią.

Karl Mannheim pisze co prawda o końcu ideologii i utopii³, lecz jego socjologiczno-filozoficzne analizy doskonałe, jak sądzę, ukonkretniają oraz uzupełniają powyższą – wielce abstrakcyjną – charakterystykę fenomenu końca dziejów. Zanik utopii bowiem – oznaczający całkowitą destrukcję transcendencji – stwarza jego zdaniem „statyczną rzeczowość, w której człowiek sam staje się rzeczą”⁴. Mannheim waha się z jednoznacznym stwierdzeniem, że w czasach obecnych mamy do czynienia z ostatecznym upadkiem utopii i, tym samym, ustytuczeniem rzeczywistości oraz dziejów. W omawianym tekście kilkakrotnie jednak wyraża opinię, że ów dwojaki kres stał się dla nas nieuchronnym i bliskim spełnienia przeznaczeniem: „Czasy obecne stoją pod znakiem specyficznej konstelacji. Sam proces historyczny pokazywał nam stopniowe zniżanie, zbliżanie się utopii, która początkowo była wobec historii całkowicie transcendentna. Kształt tej siły, coraz bardziej zbliżającej się do historii, zmieniał się przy tym nie tylko funkcjonalnie, lecz i substancjalnie. To, co niegdyś znajdowało się w stanie absolutnego napięcia wobec historii, usuwa się w kierunku wytworzonej przez konserwatyzm bezkonfliktowości. [...] Coraz jaśniej rysuje się społeczne rozkładanie się sił działających w przestrzeni historycznej”⁵.

Naszą epokę od wszystkich epok poprzednich odróżnia niemal całkowity zanik napięcia między „czystą”, by tak rzec, rzeczywistością a tym, co wobec niej transcendentne. Rodzące się z tegoż napięcia siły Mannheim utożsamia z mocami, które nas poruszały i tworzyły tym samym dzieje. Dlatego też dzisiejsza, wytworzona przez „konserwatyzm”, bezkonfliktowość zagraża dziejową stagnacją, która powoli staje się naszym rzeczywistym stanem istnienia: „Zbliżyliśmy się

³ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.

⁴ *Ibidem*, s. 209–210.

⁵ *Ibidem*, s. 199.

do etapu, na którym utopia, poprzez swoje różne postacie, zniszczy się sama całkowicie (całkowicie przynajmniej w sferze politycznej). Jeśli w tym kontekście przemyślimy do końca istniejące tendencje, to prorocstwo Gottfrieda Kellera: „ostateczne zwycięstwo wolności będzie gorzkie” uzyska przynajmniej dla nas sens niesamowity⁶.

Stanowisko Mannheima w kwestii końca historii wydaje się dość jasne: koniec ten jest bardzo bliski lub wręcz stał się już naszym udziałem; odzwierciedla on określony stan ludzkiego istnienia, który nie napawa bynajmniej optymizmem, jest czymś, czego powinniśmy się obawiać. Aby jednak zrozumieć, co skłoniło niemieckiego myśliciela do takiej a nie innej oceny, należałoby przyjrzeć się bliżej poszczególnym elementom naszkicowanego przezeń obrazu oraz scalającym je zależnościom – między utopią a transcendencją, transcendencją i rzeczywistością, rzeczywistością i historią.

Otóż świadomość utopijna wykracza poza istniejącą wokół niej rzeczywistość, wskazując na pewne możliwości, które w tejże rzeczywistości nie są zrealizowane. W określonych okolicznościach, powiada Mannheim, jest ona w stanie rzeczywistość tę realnie przekształcać: „Utopijną będziemy nazywać tylko taką „transcendentną wobec rzeczywistości” orientację, która przechodząc do działania jednocześnie, częściowo lub całkowicie rozsądzać będzie istniejący w danym czasie porządek bytu”⁷. I to właśnie ta nadzwyczajna „zdolność” utopii do wprowadzania realnych i fundamentalnych zmian w obrębie rzeczywistości czyni ją właściwą siłą napędową dziejów, które właśnie dzięki istnieniu napięcia między bytem a transcendencją postępują naprzód: „Każdy etap bytu wydaje z siebie owe „treści myślowe i duchowe” (przy umiejscowionych na tym etapie nosicielach społecznych), które w formie skondensowanej zawierają w sobie to co „negatywne”, jeszcze nie zrealizowane, braki każdego etapu bytu. Te elementy duchowe stają się następnie materiałem wybuchowym wysadzającym ów byt. Byt rodzi utopie, te z kolei rozsadzają byt tworząc byt następny”⁸.

W trakcie dotychczasowych dziejów opisany proces miał charakter „dialektyczny”: każda z następujących po sobie rzeczywistości rodziła przeciwną wobec siebie utopię, która wcześniej czy później ją rozsądzała. Obecnie jednak mamy do czynienia z sytuacją, w której można dostrzec wyraźne oznaki wyczerpania, a być może końca. Najistotniejszą z nich jest „całkowity demontaż transcendencji rzeczywistości”, jaki zdaniem Mannheima dokonał się już w Europie⁹. Żyjemy w czasach, w których przedstawianie siebie, projektowanie możliwości wykraczających poza obecny stan rzeczywistości uległo zanikowi. Kształt naszej przyszłości nie jest oczywiście przesądzony. Jest ona bowiem, jako zależ-

⁶ *Ibidem*, s. 201.

⁷ *Ibidem*, s. 159.

⁸ *Ibidem*, s. 165.

⁹ *Ibidem*, s. 204.

na od ludzkiej woli, zasadniczo nieprzewidywalna¹⁰. Niemniej jednak zarówno ukierunkowane na przyszłość myślenie, jak i działanie muszą uwzględniać to, co specyficzne dla naszej epoki: „Nie widać jeszcze, czy w naszej sytuacji, w której tendencje utopijne walczą z tendencją ku zacieraniu napięć, zwycięży ta czy inna tendencja, jest to bowiem rzeczywistość jeszcze nie zakończona. Co się tyczy przyszłości, to wszystko zależy potencjalnie (jako że jesteśmy ludźmi, a nie rzeczami), zgodnie z prawami prawdopodobieństwa, od naszej woli. Za czym się optuje, to sprawa indywidualna każdego z nas. To co przedstawiliśmy dotąd, może tylko pomóc w docenieniu znaczenia tej opcji”¹¹.

Całkowity zanik napięcia między utopią a rzeczywistością – czyli jedna z możliwych opcji przyszłości – byłby konsekwencją oraz pogłębieniem obecnego osłabienia, a być może już nawet zapomnienia transcendencji. Dlatego wybór oraz skuteczna realizacja jakiegokolwiek innej opcji wymaga zrozumienia zasadniczych przyczyn tegoż osłabienia lub zapomnienia. To zaś nie jest możliwe bez zrozumienia człowieka, który z jakichś powodów nie tylko traci wiarę w transcendencję, ale nawet przestaje jej pragnąć. Jeśli bowiem rzeczywiście jest tak, że o przyszłości zawsze w ostatecznym rachunku decyduje ludzka wola, to wydaje się oczywiste, że decydowała ona również (w ostatecznym rachunku) o przebiegu dotychczasowych dziejów. Należałoby zatem stwierdzić, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, że dzieje postępowały naprzód dlatego – i tylko dlatego – że człowiek odczuwał potrzebę czy też pragnienie wykraczania ponad współczesną mu, zastaną przezeń rzeczywistość. Ale to mogłoby oznaczać, że nasza przyszłość – przyszłość ludzi żyjących w obecnych czasach i obecnej rzeczywistości – jest już zdeterminowana i, by tak rzec, zamknięta. Bowiem człowiek, który może obyć się bez utopii i ideologii, gdyż nie ma w nim potrzeby transcendencji, z pewnością różni się od człowieka, który kieruje się właśnie tą potrzebą przy ocenianiu oraz kształtowaniu własnego istnienia. Różni się do tego stopnia, że jest już właściwie całkowicie innym typem człowieka. Jego odmienność objawia się przede wszystkim w tym, że przyszłość jako coś, co różni się od terażniejszości, przestała być przedmiotem jego pragnień, aspiracji, dążeń. Można nawet powiedzieć, że ponieważ pragnie on wyłącznie terażniejszości (tego, co jest, nie zaś tego, co być powinno), przyszłość już dla niego nie istnieje. O ile zatem badanie fenomenu zaniku utopii oraz ideologii dobrze uzupełnia i uprawdopodobnia hipotezę kresu dziejów, o tyle wszelkie hipotetyczne, opisowe oraz wyjaśniające rozważania o końcu (utopii, ideologii, dziejów) muszą ostatecznie przekształcić się w rozważania o ostatnim człowieku.

¹⁰ *Ibidem*, s. 208.

¹¹ *Ibidem*.

III

Kiedy czytamy Mannheimowski opis sytuacji czy też epoki, w której zarówno utopie, jak i ideologie właściwie przestają istnieć, trudno oprzeć się wrażeniu, że głównym przedmiotem troski tego autora jest jakość ludzkiego istnienia: „Całkowity brak ideologii i utopii jest wprawdzie zasadniczo możliwy w świecie, który pogodził się ze sobą i stale tylko reprodukuje się, ale [...] całkowita destrukcja transcendencji rzeczywistości prowadzi w naszym świecie do rzeczowości, przez którą zniszczeniu ulega wola człowieka. [...] Zanik utopii stwarza statyczną rzeczowość, w której człowiek sam staje się rzeczą. Powstałby największy paradoks, który można sobie wyobrazić, że mianowicie człowiek opanowujący racjonalnie rzeczy stał się człowiekiem popędów, że człowiek, który po tak długim, heroicznym i pełnym ofiar rozwoju osiągnął najwyższy stopień uświadomienia – w którym historia nie jest już ślepym losem, lecz własnym tworem – utracił wraz z porzuceniem różnych postaci utopii wolę historyczną i tym samym wgląd w historię”.

Powiedzmy od razu, że określenia, których używa Mannheim – mówiące o człowieku, który opanowuje racjonalnie rzeczy, kieruje się „wolą historyczną” i czyni historię „własnym tworem” – zdają się sugerować, że mamy tu raczej do czynienia z opisem jakiegoś człowieka zbiorowego (ludzkości?), a nie – jednostkowego. Można jednak zadać pytanie, czy badanie takiego zbiorowego bytu, a zwłaszcza uchwycenie oraz diagnoza stanu „zbiorowej świadomości”, jest w ogóle możliwe bez uchwycenia oraz diagnozy stanu świadomości tworzących tęże zbiorowość poszczególnych jednostek. Szczególnie trudne, i chyba niewykonalne, wydaje się to wtedy, gdy głównym przedmiotem rozważań czynimy jakość ludzkiego istnienia, co zawsze wiąże się z koniecznością uwzględnienia naszych wyobrażeń na temat tego, czym owo istnienie być powinno. Sądzę, iż tylko w ten sposób – tzn. przyjmując za ostateczny punkt odniesienia sposób istnienia jednostek, nie zaś społeczności – można badać zasadność twierdzenia Mannheim’a, że sam człowiek staje się rzeczą (co zapewne oznacza, że zaczyna opisywać i traktować jak rzecz siebie samego oraz innych ludzi).

Większość znanych projektów ideologicznych oraz utopijnych rzeczywiście odnosiła się (odnosi?) do opisywanego przez Mannheim’a bytu społecznego. Jest jednak wielce prawdopodobne, że obie wymienione „rzeczywistości”, społeczna oraz jednostkowa, również w tego rodzaju projektach pozostają ze sobą w ścisłej zależności. Jeśli bowiem aprobując wskazujemy na pewne możliwości, które wykraczają poza istniejący społeczny stan rzeczy, to tym samym poddajemy ów stan krytycznej ocenie. Aby jednak móc oceniać, musimy dysponować jakimś kryterium. Otóż wydaje się, że dla niemal wszystkich ideologii oraz utopii takim zasadniczym kryterium oceny zastanej społecznej rzeczywistości jest natura człowieka¹². Mówiąc

¹² Bardzo często, oczywiście, rolę *ostatecznego* kryterium pełniła rzeczywistość całkowicie ponadludzka. Polityczna utopia Platona – by posłużyć się do najbardziej znanym oraz oczywistym

o sprawiedliwym lub niesprawiedliwym ustroju (społecznymi i politycznym), ich wyznawcy zwykle mają na myśli to, czy jest on zgodny (czy też nie) z ludzką naturą: czy pozwala jej się w pełni ujawniać, wyrażać i rozwijać, czy też przeciwnie – doprowadza do jej okaleczenia, zniekształcenia, pozbawia ją możliwości rozwoju.

Należy przy tym powiedzieć, że nowożytna myśl moralna, społeczna oraz polityczna określa ludzką naturę wedle faktycznego, by tak rzec, stanu człowieka, i w przeciwieństwie do myśli starożytnej i średniowiecznej ujmuje go niemal wyłącznie takim, jaki jest, nie zaś takim, jaki być powinien. Nie inaczej rzecz się ma z głównymi ideologiami oraz utopiami nowożytności, które, pozostając w jej głównym duchowym nurcie, formułowane przez siebie postulaty transcendowania istniejącego stanu rzeczy ograniczały do rzeczywistości społecznej, pomijając lub wręcz negując potrzebę a nawet możliwość samoprzezwyciężania i samoprzekraczania indywidualnego ludzkiego istnienia. Choć zatem również w ich przypadku koncepcja lepszego, sprawiedliwego społeczeństwa pozostaje w ścisłym związku z określoną wizją ludzkiej natury, to transcendujący wymiar tej ostatniej, tak silnie akcentowany przez myśl ideologiczną oraz utopijną wcześniejszych epok, niemal całkowicie zanika. Natura człowieka nadal jest zasadniczym punktem odniesienia dla oceny bytu społecznego, jednakże od tej pory jest on oceniany wedle naszych przyrodzonych potrzeb i pragnień, nie zaś (jak to było wcześniej) – wedle jeszcze nie zrealizowanych, ale pożądaných i, jak uważano, dających się zrealizować możliwości ludzkiego istnienia.

Warto też zwrócić uwagę, że urzeczowienie człowieka jest według Mannheima zwieńczeniem, co prawda paradoksalnym, dziejowego procesu, w którym człowiek ów opanowywał racjonalnie naturę, stopniowo – w trakcie „heroicznego i pełnego ofiar rozwoju” – uwalniał się od tkwiącej w niej immanentnie przypadkowości i w ten sposób czynił ją sobie poddaną. Mimo iż proponowany tutaj schemat interpretacyjny niewątpliwie trafnie opisuje bardzo istotny aspekt dziejów całej ludzkości (postępującego opanowywania natury oraz racjonalizacji wszystkich dziedzin rzeczywistości), należałoby się jeszcze zastanowić, w którym momencie dziejowym stał się on w pełni świadomie akceptowanym oraz realizowanym programem myślenia i działania w świecie, programem obejmującym wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności: poznawczą, naukową, techniczną, kulturową, społeczną, polityczną oraz moralną. To samo pytanie możemy zresztą sformułować,

przykładem – opisuje ustrój, który jest sprawiedliwy, w odróżnieniu od wszystkich istniejących ustrojów, ponieważ został zbudowany zgodnie z ponadziemskim i ponadludzkim porządkiem idei. Warto jednak zwrócić uwagę, że zgodność idealnego ustroju z prawdziwą naturą człowieka (zgodną z kolei, rzecz jasna, z porządkiem idei) była dla samego Platona jednym z najbardziej znaczących politycznie faktów oraz argumentów. Jest to istotne również dlatego, że właśnie to uzasadnienie jest niejako wspólnym mianownikiem dla prawdopodobnie wszystkich utopii starożytnych i średniowiecznych oraz nowożytnych – które często zaprzeczają istnieniu jakiegokolwiek ponadludzkiego kryterium oceny ludzkiej (społecznej i politycznej) rzeczywistości.

używając terminologii Mannheima: W jakiej epoce projekt opanowywania natury, przekształcania oraz wykorzystywania jej w celu zaspokajania ludzkich potrzeb i pragnień, stał się rzeczywistością, jeśli można użyć takiego słowa, utopią – tzn. „taką »transcendentną wobec rzeczywistości« orientacją”, która „przechodząc do działania jednocześnie, częściowo lub całkowicie rozsądzać będzie istniejący w danym czasie porządek bytu”?

IV

Wydaje się, iż obecnie możemy stosunkowo łatwo ustalić okoliczności zaistnienia owego tajemniczego „momentu” dziejów. Bowiem przynajmniej niektóre z najważniejszych odkryć oraz postulatów dokonywanych i formułowanych w przełomowych czasach nowożytności były traktowane przez swych twórców jako kluczowe elementy świadomego projektu zapanowania przez człowieka nad naturą. Co więcej, niemal wszyscy współautorzy tegoż projektu zgodnie zaświadczyli, że jednym z warunków niezbędnych dla jego realizacji jest radykalne zerwanie z przeszłością. Ponieważ dzisiaj dysponujemy już chyba wystarczającym materiałem dowodowym, by stwierdzić, iż projekt ów odniósł przekonujący, choć zapewne jeszcze nie do końca pełny, sukces, powinniśmy przyznać im rację, że wiele spośród dominujących w starożytności i średniowieczu poglądów na naturę rzeczywistości oraz naturę ludzką uniemożliwiało lub przynajmniej poważnie utrudniało przeprowadzenie satysfakcjonującego człowieka podboju natury. To zaś mogłoby oznaczać, że w czasach nowożytnych dokonał się jakościowy przełom, nadający nowy kierunek procesowi rozwoju, który zdaniem Mannheima dokonywał się przez całe dzieje ludzkości, i u którego kresu (tak jak, prawdopodobnie, u jego początku) stoi ktoś, kto nie jest niczym więcej jak „człowiekiem popędów”.

Francis Bacon, który jako jeden z pierwszych obwieścił, w pierwszych dekadach XVII wieku, nadejście nowej epoki, nie wątpił, że znacząco przewyższa ona – a z czasem przewyższy jeszcze bardziej – wszystkie epoki poprzednie. Nowożytność może szczycić się swoją wyższością nad starożytnością oraz średniowieczem przede wszystkim dlatego, że jest w posiadaniu nowej nauki, czyli, według Bacona, nowej metody naukowej umożliwiającej realizowanie nowych celów. Metoda ściśle empiryczna, bo o niej mowa, pozwala uczynić naukę jakże skutecznym narzędziem opanowania natury, skłaniania jej do tego, by zaspokajała potrzeby i pragnienia człowieka. Zrównując wiedzę ze skutecznością, Bacon dokonuje radykalnego zerwania z klasyczną przeszłością, która wolała zrównywać ją z cnotą i kładła nacisk na jej kontemplacyjny, „niepraktyczny” charakter. Praktyczna użyteczność staje się odtąd najważniejszym lub bodaj jednym uzasadnieniem oraz usprawiedliwieniem wiedzy. Jest to przy tym tego rodzaju użyteczność, która pozwala mówić o rzeczywistym postępie i tym samym ostatecznie i, by tak rzec, namacalnie obalić pogląd starożytnych, iż dzieje mają charakter cykliczny. Wyż-

szość ludzi nowożytnych nad starożytnymi bierze się stąd, że dzięki nowej nauce posiadają lepszą znajomość rzeczywistych praw rządzących naturą, zaś dzięki wykorzystaniu tej wiedzy są w stanie lepiej zaspokajać najważniejsze ludzkie potrzeby.

Bacon uważał, że aby można było skutecznie realizować program nowej – czyli prawdziwej – nauki, należało przyjąć taką postawę wobec otaczającego nas świata, która była zasadniczo odmienna od wszystkich stanowisk przednowożytnych. Podejście empiryczne – a tylko ono mogło zapewnić realny postęp wiedzy – wymagało odrzucenia antropomorfizacji, złudzeń czy iluzji, na których opierały się starożytne i średniowieczne teorie rzeczywistości. Jeśli chcemy naprawdę poznać naturę, powinniśmy ograniczyć się do jej bezpośredniej obserwacji oraz indukcyjnego wnioskowania, nie możemy natomiast narzucać jej fikcyjnych konstrukcji naszego rozumu: przyczyn celowych czy formalnych, boskich esencji, duchowych pierwiastków i celów. Teologia oraz nauka to dwie różne dziedziny, które dysponują całkowicie odmiennymi metodami dochodzenia do prawdy; przekraczanie dzielących ich granic – czego najczęstszym przykładem jest wprowadzanie założeń zaczerpniętych z religijnych wyobrażeń do poznania rzeczywistości naturalnej – musi zatem prowadzić do błędu i pomieszania.

Sformułowanemu przez Bacona rewolucyjnemu ideałowi oraz programowi nauki brakowało filozoficznego uzasadnienia, które byłoby oparte na solidnej metafizycznej podstawie. Dostarczył go Kartezjusz, który nie ograniczył się do sformułowania zaleceń dotyczących tego, wedle jakich zasad powinno dokonywać się naukowe poznanie, lecz pokazał również, dlaczego uzyskiwana dzięki zastosowaniu naukowej metody wiedza o naturalnej rzeczywistości jest w ogóle możliwa. A jest możliwa przede wszystkim dlatego, że owa badana przez naukę rzeczywistość nie ma w sobie nic duchowego, żadnego śladu świadomości oraz celowości, że jest całkowicie i jednoznacznie materialna. Wszystkie obiekty tej rzeczywistości, ponieważ są czysto materialne, mogą i powinny być traktowane oraz objaśniane jako elementy ogromnego, obejmującego cały wszechświat systemu, który funkcjonuje wedle narzuconych światu przez Boga mechanicznych praw. Ludzki rozum jest zaś w stanie poznać owe niezmiennie prawa (rządzące zachowaniem wszystkich rzeczy świata zewnętrznego), ponieważ świat zewnętrzny, jako czysto materialny, jest światem wymiernym – analizowalnym w kategoriach ilościowych dzięki zastosowaniu dostępnej ludzkiemu umysłowi matematyki.

Kartezjusz, podobnie jak Bacon, uważa, że naukowe badanie świata ma przede wszystkim służyć jego przekształcaniu, a to z kolei – zapewnianiu ludzkości zdrowego i wygodnego życia. Jednak francuski myśliciel uzasadnia ów ambitny projekt podboju w bardzo przekonujący sposób, wprowadzając radykalne rozróżnienie między czysto materialną, „rozciąglą” rzeczywistością (*res extensa*) a myślącą jaźnią, ludzką świadomością (*res cogitans*). Ponieważ człowiek jest przede wszystkim myślącą jaźnią (jaźń myśląca jest istotą człowieka), zaś cały otaczający go obiektywny świat jest wyłącznie rozciąglą, całkowicie pozbawioną ducho-

wości czy świadomości materia, należy uznać, że te dwie „substancje” są zasadniczo od siebie różne i oddzielone. To zaś znakomicie ułatwia człowiekowi traktowanie tej radykalnie „innej” substancji nie tylko jako badanej naukowo materii, lecz również jako materiału do w zasadzie dowolnego, zgodnego jedynie z naszą wolą wykorzystania.

Dla obecnego kształtu naszej świadomości oraz naszego świata równie ważny – a kto wie, czy nie ważniejszy – wydaje się kolejny wniosek, który, jak się okazało, pozostaje w ścisłej zależności z przedstawionymi wyżej odkryciami czy też postulatami. Nowożytna koncepcja rzeczywistości, zakładająca radykalną odrębność ludzkiej świadomości od zewnętrznego świata materialnej substancji, pozwala bowiem zanegować przednowożytne przekonanie, że natura może oraz powinna dostarczać człowiekowi wzorców tego, co prawdziwe, dobre, słuszne. W tym miejscu warto przypomnieć, iż istnienie myślącej jaźni człowieka jest dla Kartezjusza jedyną prawdziwie niezawodną przesłanką (odporną na wszystkie argumenty sceptycyzmu) oraz wzorem wszystkich innych, wyprowadzanych z niej, racjonalnych i przez to oczywistych dedukcji: z faktu istnienia jaźni wynikał dopiero fakt istnienia Boga, bez którego z kolei niemożliwe byłoby ustalenie istnienia materialnego świata zewnętrznego. Nie oznacza to oczywiście, że sam Kartezjusz jeszcze przed przeprowadzeniem swoich „dowodów” szczerze wątpił w to, iż Bóg oraz świat zewnętrzny naprawdę istnieją. Niemniej jednak uznanie za wymagające dowodu tego, co dla starożytnych było czymś oczywistym, zdaje się świadczyć o epokowym przełomie, którego zapowiedź oraz częściową przynajmniej realizację odnajdujemy w filozofii Kartezjusza. Dzisiaj nie ma już chyba wątpliwości co do tego, jaki kierunek przemian wyznaczył ów przełom. Świat współczesny jest już bowiem nieźle oswojony z dość paradoksalną myślą, iż jedynym punktem odniesienia dla działań i wytworów człowieka oraz właściwym kryterium ich oceny nie jest ani zapomniany lub uśmiercony Bóg, ani też całkowicie już „odczarowana” i urzeczowiona natura, lecz... sam człowiek. Wydaje się zatem, iż Kartezjański „metodyczny” sceptycyzm miał największe znaczenie nie tyle w sferze epistemologicznej, co – aksjologicznej, że odzwierciedlał przede wszystkim dokonujące się w czasach nowożytnych „przesunięcia” zarówno samych wartości, jak i (co równie istotne) ich źródeł.

Tworząc „nową naukę” moralną oraz polityczną, Thomas Hobbes, gorący zwolennik nowej nauki przyrodniczej, powiada wprost, że porządek moralny, społeczny oraz polityczny jest zaprzeczeniem chaotycznego stanu natury, i że w związku z tym musimy uznać za niedorzeczne twierdzenia wszystkich tych przednowożytnych myślicieli, którzy utrzymywali, że właśnie natura może i powinna być wzorcem oraz kryterium oceny dla wszystkich trzech wymienionych porządków. Hobbes podkreśla przy tym, że twierdzenia nowożytnej nauki, jakże skutecznej w wyjaśnianiu rzeczywistości, w pełni uzasadniają odrzucenie tych uświęconych tradycją przekonań. Zgodnie z naukowym obrazem świata – świata bez przyczyn celowych, bez boskich esencji i w ogóle jakichkolwiek pierwiast-

ków duchowych – natura może być traktowana jako materiał do przekształcania i wykorzystania, lecz w żadnym razie nie może być wzorem. Naukowe badanie oraz wyjaśnianie rzeczywistości, powiada Hobbes, potwierdza zatem istotny politycznie wniosek wynikający z obiektywnych jednostkowych oraz grupowych motywacji, zachowań i działań ludzkich – ten mianowicie, że państwo jest „dziełem sztuki”, ukształtowanym wedle celów, norm i zasad, które nie posiadają żadnego pozaludzkiego oparcia i uzasadnienia, których jedynym źródłem jest suwerenna wola człowieka.

V

Przedstawiona wyżej ogólna teza o pochodzeniu państwa niewiele mówi nam o jego zasadniczych funkcjach oraz celu. Dowiadujemy się z niej co prawda, że państwo winno służyć realizacji ludzkich potrzeb, pragnień i aspiracji, ale dopóki nie ustalimy, jakie są to potrzeby, pragnienia i aspiracje oraz jaka jest ich rzeczywistość – czyli zgodna z prawdziwą naturą człowieka – hierarchia, nie będziemy w stanie wyjaśnić mechanizmów powstawania państwa ani też określić zasad najlepszego, najbardziej przez człowieka pożądanego ustroju. Autor *Lewiatana* przekonuje, że naukowe dociekania oraz potoczne obserwacje pokazują ponad wszelką wątpliwość, iż wszystkie istotne motywacje ludzkiego myślenia i postępowania są zasadniczo egoistyczne i hedonistyczne. Z konstatacji Galileusza, że każde zdarzenie w świecie jesteśmy w stanie wyjaśnić jako zdarzenie mechaniczne, możemy wyprowadzić wniosek dotyczący ludzkiej natury – ten mianowicie, że każdy człowiek jest odosobnionym indywiduum oraz mechanizmem złożonym z części cielesnych (różniącym się od wszystkich innych ciał w przyrodzie jedynie stopniem złożoności). Co więcej, mechanistyczny obraz wszechświata, pomijający milczeniem lub negujący istności duchowe oraz przyczyn celowe, wyklucza takie interpretacje naszego człowieczeństwa – występujące w różnych postaciach i uznawane za oczywiste w czasach starożytności i średniowiecza – które zakładają, iż jesteśmy z natury ukierunkowani na wyższy cel, niejako pociągani przezeń z góry. A zatem również z tego „negatywnego” powodu powinniśmy w końcu przyznać się przed samymi sobą, że nie jesteśmy niczym więcej jak istotami, które są poruszane niejako od dołu przez naturalne pożądania i awersje i które przedmioty swych pożądań i awersji nazywają dobrem oraz złem (co oznacza, rzecz jasna, iż owo nazywanie nie ma nic wspólnego z dobrem i złem tkwiącymi w samych rzeczach i określanymi tak wedle powszechnie obowiązujących reguł). Dopiero rozpoznanie tej prawdy o człowieku umożliwi zbudowanie państwa opartego na solidnych, gdyż zgodnych z ludzką naturą, fundamentach. Państwa, którego zasadniczym celem oraz uzasadnieniem może i powinno być dbanie o to, by obywatele mogli możliwie swobodnie zaspokajać swe jednostkowe i cielesne potrzeby oraz pragnienia, nie zaś, jak uważali niemal wszyscy myśliciele polityczni przed Hobbesem – troska o ich dusze.

Stwierdzając, iż w stanie natury największym zagrożeniem życia każdego człowieka nie są inni ludzie, lecz głód i niedostatek, Locke dokonuje pełnego i – jak dziś możemy stwierdzić – modelowego uzgodnienia moralno-politycznego projektu Hobbesa ze sformułowaniem przez Bacona czy Kartezjusza „naukowym” programem podboju natury. Człowiek powinien opanowywać oraz wykorzystywać naturę, ponieważ jej „skąpość”, powodująca głód i niedostatek, zagraża jego przetrwaniu, a przecież pragnienie przetrwania, jak słusznie zauważył Hobbes, jest najsilniejszym z jego pragnień, z czego z kolei należy wyprowadzić moralno-polityczny wniosek, iż prawo do przetrwania jest najbardziej fundamentalnym z jego przyrodzonych praw. Państwo zostaje ustanowione po to, by zapewnić każdemu obywatelowi ochronę praw, które przysługują mu z natury w postaci uprawnień do zaspokajania jego naturalnych potrzeb oraz pragnień. W propagowanym przez Locke’a ustroju szczególną rolę odgrywa prawo do własności, pozostające w ścisłym związku z tą postawą człowieka wobec natury, która w czasach nowożytnych została uznana za postawę właściwą oraz pożądaną. Aby przetrwać, człowiek musi wejść w posiadanie środków przetrwania, które zawłaszcza wydzierając je naturze. Jakakolwiek rzecz istniejąca w naturze staje się moją własnością w momencie, gdy ulega przekształceniu, które dokonuje się dzięki mojej pracy. To zaś oznacza, przynajmniej dla Locke’a, że rzeczy nie posiadają wartości z natury – jeśli tkwi w nich jakakolwiek wartość, to dlatego, że została im nadana poprzez włożenie w nie ludzkiej pracy. Funkcjonowanie własności ziemskiej najwyraźniej, zdaniem Locke’a, potwierdza powyższą tezę, ujawniając jednocześnie zarówno cel, jak i wszelkie dobrodziejstwa społeczeństwa, które jest ukierunkowane na produktywną pracę i niezłomnie stoi na straży niepomierne wzmagającego efektywność tejże pracy indywidualnego prawa własności. Bowiem człowiek, który zawłaszcza ziemię, wkładając w nią pracę, sprawia, że rodzi ona o wiele więcej niż rodziłaby, gdyby leżała odłogiem, powiększając w ten sposób własny majątek oraz przyczyniając się wzrostu dobrobytu całej społeczności.

Słynne stwierdzenie, że robotnik rolny w Anglii jest w bardziej dogodnej sytuacji niżli indiański władca w Ameryce, zwięźle wyraża społeczno-polityczne preferencje oraz intencje autora *Dwóch traktatów o rządzie*. Wydaje się jednak, iż jest ono dość często przytaczane również dlatego, że łatwo możemy w nim odnaleźć niejako skrótowy opis stanu całej naszej epoki. Jest bowiem wielce prawdopodobne, iż indiański władca byłby bardzo zdziwiony, gdyby oznajmiono mu, że wiedzie mu się gorzej niż angielskiemu robotnikowi. Z drugiej jednak strony, równie prawdopodobne wydaje się to, że dla robotnika – a dla dzisiejszego robotnika w Anglii jeszcze bardziej niż dla tego z czasów Locke’a – powyższe stwierdzenie będzie czymś oczywistym. Przy czym rozstrzygnięcie tego „sporu” poprzez wskazanie na „obiektywny” stan rzeczy nie jest możliwe, ponieważ mamy tu do czynienia z całkowicie odmiennym i zasadniczo nieuzgadnialnymi kryteriami oraz sposobami oceny tego, co uchodzi za dobre i zadowalające życie.

Indiańskiemu władcy prawdopodobnie zdecydowanie bliższe byłyby kryteria uznawane za oczywiste w starożytności i średniowieczu, a odrzucane lub tylko pomijane milczeniem przez Hobbesa oraz Locke'a. Wydaje się również, że bez większego ryzyka błędu możemy założyć, iż w świetle tych anachronicznych kryteriów życie angielskiego robotnika mogłoby zostać uznane za mało wartościowe pomimo tego, że jest przeżywane w warunkach (względnego) materialnego dobrobytu. Jest całkiem możliwe, że indiański władca, starożytny Grek oraz Rzymianin czy średniowieczny chrześcijanin zazdrościliby mu posiadanych rzeczy. Wątpliwe jest jednak, by skłonni byli zgodzić się z twierdzeniem, iż gromadzenie materialnych dóbr, wypełnianie konieczności życiowych czy zaspokajanie biologicznych potrzeb mogło stanowić właściwą treść dobrego (pożądanego) życia. Według nich – a już z całą pewnością według panującego w ich społecznościach etosu – wymienione właśnie zabiegi i działania nie miały i nie mogły mieć żadnej samoistnej wartości, ponieważ służyły jedynie przetrwaniu, zachowaniu naszej egzystencji na najniższym, wspólnym z wszystkimi innymi zwierzętami poziomie. Aby egzystencja ta mogła zyskać miano życia prawdziwie ludzkiego, musiała wznieść się ponad czysto biologiczną naturalność, skierować ku celom i ideałom określającym jako wartościowe i godne pożądania to, czym różnimy się od zwierząt.

Wszystkie te „ponadnaturalne” cele i ideały zostały zakwestionowane i odrzucone w epoce, która w pełni świadomie uczyniła opanowanie i wykorzystanie przez człowieka natury najbardziej doniosłym hasłem oraz moralnym, społecznym i politycznym zobowiązaniem. Istnieje zapewne wiele mniej lub bardziej prawdopodobnych teorii wyjaśniających ową erozję czy upadek uznawanych i czczonych w poprzednich epokach wartości. Ktoś mógłby dowodzić, iż był to całkowity przypadek albo przeciwnie – konieczny rezultat oraz koszt postępu w poznawaniu prawdy o obiektywnej rzeczywistości i w jej opanowywaniu. Można dostrzegać w tym wszystkim działanie ślepej i niewidzialnej ręki, która pomimo swej ślepoty obraca w dobro i pożytek wszystko to, co wydaje nam się złe i niepożądane; lub też działanie chytrego Rozumu, który czyni to samo, lecz dlatego, że jest wszystkowiedzący i wszystkowiedzący. Ale można też szukać wytlumaczenia w utopijnych projektach przebudowy państwa i społeczeństwa, które pojawiły się mniej więcej w tym samym czasie co plany wykorzystania nauki do podboju natury i zostały urzeczywistnione z równym powodzeniem. Ich zasadniczą cechą, a zarazem celem oraz osiągnięciem, jest zaprzestanie uznawania cnoty za centralny punkt odniesienia dla moralnej, społecznej i politycznej teorii oraz praktyki i zastąpienie jej w tej funkcji naturalnymi „namiętnościami” człowieka (z najsilniejszą namiętnością przetrwania na czele). „Negatywne”, by tak rzec, rezultaty tego rewolucyjnego przewartościowania są nam doskonale znane w postaci, między innymi, rozmaitych koncepcji i instytucjonalnych zabezpieczeń nienaruszalnych, gdyż przyrodzonych, praw człowieka, jego wolności „negatywnej” czy też świętej prywatności. Co najmniej równie ważny wymiar „pozytywny” za-

zwyczaj określamy zwięźle jako ekonomizację najważniejszych dziedzin ludzkiego życia. Jego teoretyczne uzasadnienie zawdzięczamy dokonanej przez Locke'a korekcie koncepcji Hobbesa. Moralną, społeczną i polityczną wartość wytwarzania, posiadania oraz nabywania oparł on, przypomnijmy, na moralnej, społecznej i politycznej wartości przetrwania, którego pragnienie, jak słusznie według niego zauważył Hobbes, jest powszechną i najsilniejszą ludzką namiętnością. Obserwacja Locke'a, iż działalność ekonomiczna człowieka jest ściśle związana z zaspokajaniem jego naturalnych potrzeb i pragnień (pragnienie przetrwania, choć najważniejsze, jest tylko jednym z nich), również dzisiaj wydaje się dość oczywista. Warto jednak pamiętać, że uzgodnienie tej obserwacji z postulowanymi przez Locke'a i doskonale nam znanymi urządzeniami sprawiedliwego, jak sądził, państwa musiało mieć równie oczywiste konsekwencje. Zalecane przezeń uwolnienie ekonomii od moralnych i politycznych ograniczeń ściśle wiązało się z podobnym uwolnieniem naturalnych pragnień i namiętności, zaś uznanie działalności ekonomicznej za najbardziej istotną działalność człowieka – czego potwierdzeniem jest chociażby uczynienie jej właściwym celem polityki – wymagało takiej koncepcji ludzkiej natury, która definiowałaby ją w kategoriach biologicznych cech gatunkowych.

Zauważmy, że nowa (nowożytna) nauka polityki Hobbesa czy Locke'a spełnia oba kryteria, jakie zdaniem Mannheim'a musi spełniać każda utopia: transcenduje istniejący porządek i jednocześnie, „przechodząc do działania”, „rozsadza” go, przekształca i zastępuje czymś innym. Przy czym warto zwrócić uwagę, że owo aktywne i skuteczne transcendowanie przebiega niejako dwutorowo, dotyczy dwóch aspektów rzeczywistości. Między innymi dzięki uzgodnieniu reformy społeczeństwa i państwa z projektem nieograniczonego podboju natury (dzięki oparciu funkcjonowania społeczeństwa na produktywności pracy), przekształca ono materialną rzeczywistość w stopniu niewyobrażalnym dla ludzi z wcześniejszych epok. Tej bardzo namacalnej zmianie towarzyszy – i w dużej mierze jest przez nią warunkowane – równie głębokie i doniosłe przekształcenie naszej świadomości, naszego sposobu pojmowania rzeczywistości oraz samych siebie. Efektem działania, lub raczej produktem, obu tych procesów – powtórzmy: ściśle ze sobą związanych – jest owa osobliwa postać, która ku zdumieniu Mannheim'a zaludnia nasz świat w epoce końca utopii, końca dziejów. Wyżej starałem się pokazać, że dziwienie się jest w tym przypadku nie na miejscu, gdyż człowiek, który „sam staje się rzeczą” (a raczej: zwierzęciem), „człowiek popędów” nie jest żadnym paradoksem, lecz od początku przewidzianym i zamierzonym zwieńczeniem najbardziej wpływowych i skutecznych utopii nowożytnych.

Stanisław Łojek

The Founding Project of Modernity or on the Last Man's Provenience

Summary

Nietzsche describes his „last man” as a creature who gave up all efforts at overcoming himself and, as a result, returned to animality (found his complete and ultimate happiness in satisfying his bodily needs and pleasures). According to Karl Mannheim, this kind of man has become dominant in our age – the age of the end of transcending existent reality ideology and utopia. In this paper I would like to show that the condition of human being which is the cause of Nietzsche's and Mannheim's dismay was the greatest dream of the most influential thinkers (F. Bacon, Descartes, Hobbes, Locke and others) who were the co-authors of the specific project of modernity: the project of modern science, modern politics, modern society, modern state and modern... man. The last man, I argue, is the end product of progress which culminates in the era that some call the end of history.